

A vertigem da palavra: apontamentos a caminho da liberdade

Rogério Amorim¹

Resumo: A proposta deste ensaio é a de aproximar duas perspectivas de mundo que objetivam desabrochar-se em busca da liberdade: de dizer, de viver, de ser. O caminho é trilhado, de um lado, pela poesia e, de outro, pelos diários. No primeiro caso, a poeta brasileira Orides Fontela mostra a complexidade de se construir o real e de dizê-lo; no segundo caso, pela lente de Hannah Arendt observa-se o caso de Rahel Varnhagen e a tentativa de reconhecer-se e construir-se num mundo distante de seus anseios. A aproximação entre as duas autoras engendra a necessidade de que se reveja também todo o aparato cultural que subjaz a essas duas autoras, com especial atenção para o drama da linguagem e do pensamento.

Palavras-chave: Liberdade; Pensamento; Orides Fontela; Hannah Arendt;

Resumen: El propósito de este ensayo es reunir a los dos puntos de vista sobre el mundo que tienden a florecer en busca de libertad: decir, de vivir, de ser. El camino está pisado, por un lado, la poesía y por el otro, por el diario. En el primer caso, la poetisa brasileña Orides Fontela muestra la complejidad de la construcción de lo real y decirlo; en el segundo caso, la lente de Hannah Arendt observó el caso de Rahel Varnhagen y tratar de reconocer y construir en un mundo distante de sus deseos. El acercamiento entre los dos autores engendra la necesidad de revisar también a todo el aparato cultural que subyace a estos dos autores, con especial atención al drama de la lenguaje y el pensamiento.

Palabras clave: Libertad; Pensamiento; Orides Fontela; Hannah Arendt;

I

Les fleurs ouvrent leurs corolles, les animaux
ouvrent les yeux et tous se rouvrent au monde
éveillé.

Alexandru Dragomir

A nossa única certeza é a de que vivemos uma época de incertezas. Todas as bases parecem vacilar. Oscilamos entre a angústia da não compreensão da totalidade do que se passou e do medo do que ainda virá. Caminhamos dentro da noite veloz das primeiras décadas de um novo século. Puro sintoma. A tentativa de impor alguma ordem ao movimento desordenado das possibilidades caóticas que nos assaltam – construindo ideias e análises que possam arrimar em bases pretensamente sólidas toda a sorte de ansiedades nas quais somos lançados ao pretendermos engendrar esse

¹ Mestre em Teoria Literária pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: rogeriopa@gmail.com.

movimento –, se constitui em tarefa fundamental e desnecessária, justo porque o que nos importa aqui é o movimento. Apesar de parecer que haja uma inclinação pessimista nesse diagnóstico, precisamos concordar que se trata de uma boa oportunidade para tentarmos iluminar as questões de nossas inquietações.

“Como encontrar um sentido que não seja histórico?”² A pergunta fundamental de Octavio Paz em *O arco e a lira* nos convida ao mergulho nas ações humanas, no próprio homem. Toda a tentativa de compreensão da arte – e aqui em especial a poesia – se reforça quando nos debruçamos e desvelamos, na medida do possível, as camadas que compõem o ambiente externo a essa arte, seja ele histórico, filosófico, estético ou formal. O fato é que a poesia é uma das melhores vias de acesso às águas primordiais da existência. É o amor em estado puro e o silêncio fundamental. É o instante que contém todos os instantes, o aleph. São “tempos / para um só ato / infindo”³. É Deus em corpo, em forma sinuosa do verso livre. “[É] o tempo original, pai dos tempos, [que] se encarna num instante”⁴.

A poesia nos conta a história do homem, desde suas criações mais elevadas até outras nem tanto. Tudo se arrima e se estrutura pelas palavras, inclusive quando falamos no modo pelo qual Impérios e Estados são constituídos. As relações entre as palavras e o pensamento nos diz toda essa história e é através dela e de sua beleza que sangramos e é por ela que se dá “a verbalização do sangue”⁵.

Já disseram que o erro da filosofia é sujeitar-se às palavras, já que se trataria de instrumentos que em alguma medida não dão conta da complexidade do real. Mas como engendrar uma filosofia, dar conta do homem e de seus problemas, se não é possível separá-lo das palavras e, em último grau, da linguagem? O filósofo da Floresta Negra já nos lembrou de que “a linguagem é o que faculta o homem a ser o ser vivo que ele é enquanto homem”⁶, nos lançando à radicalidade que é o homem. Octavio Paz, parecendo dialogar e expandir o sentido proposto por Heidegger, diz que “se todo objeto é, de algum modo, parte do sujeito cognoscente [...], o que dizer da linguagem? As fronteiras entre objeto e sujeito se revelam aqui particularmente indecisas”⁷ e a conclusão a que o filósofo mexicano chega é a de que somos feitos de palavras, já que a palavra é o próprio homem e a maneira pela qual damos testemunho da nossa realidade:

² PAZ, 2012, p. 32.

³ FONTELA, 1988, p. 155.

⁴ Ibidem, p. 33.

⁵ FONTELA, 1988, p. 25.

⁶ HEIDEGGER, 2004, p. 7.

⁷ PAZ, 2012, p. 38.

basta lembrarmos que ao primeiro contato com a realidade desconhecida o nosso primeiro movimento é o de nomeá-la. É impossível fugir da linguagem, é impossível fugir da palavra, do

texto ato humanidade
variável asa diálogo
entre o verbo e o real
inefável.⁸

A complexa experiência com a linguagem que nasce estigmatizando as coisas vai desaparecer com o fim do Renascimento. Sabemos que entre os signos e as coisas por eles representadas não existe uma relação especular, que exprima sua verdade singular. O horizonte que aí se alcançava se desfaz, neste particular, sobretudo porque a linguagem como escrita material das coisas não achará mais lugar na ordem dos signos representativos. A ligação entre representação e significação, linguagem e mundo, se desfaz. E isso faz com que a primazia da escrita fique suspensa. Chegamos a Foucault (1995, p. 59): “As coisas e as palavras vão separar-se.”

É a literatura o lugar do reaparecimento “do ser vivo da linguagem” (FOUCAULT, 1995, p. 59) e através dela é que o ser da linguagem brilha, principalmente a partir do século XIX. A partir daí a linguagem cresce como “contradiscurso” – na perspectiva de Foucault – atingindo, assim, sua autonomia, para além da função representativa ou significante da linguagem característica do século XVI.

Mas depois da vereda aberta por Nietzsche, quando a linguagem surge numa multiplicidade enigmática e desafiadora, como fazer quando pretendemos dominar essa linguagem? Sabemos que a linguagem isolada da representação deixou de existir, seja como objeto afastado prenhe de história ou de palavras que se tornam texto e passíveis de serem interpretadas num outro sentido oculto. O fato é que nesse movimento de criar uma linguagem o homem acabou criando a si mesmo, como nos mostra Paz (2012, p. 42).

Situarmo-nos hoje sob uma chuva de dados e informações nos faz ter a impressão de que a infinidade de possibilidades literárias está a uma canetada de tornar-se real. Ocorre que talvez ainda estejamos sofrendo uma nostalgia do Todo, do Absoluto. A grande tarefa a que se dedicou Mallarmé, por exemplo, pode nos dar pistas

⁸ FONTELA, 1988, p. 24.

por onde escorrer nossa angústia. A frágil espessura da palavra, sua forma precária é quem responde, através de sua própria fragmentação. Mas quem ou o que fala? A essa questão de fundo nietzscheano “Mallarmé responde e não cessa de retomar sua resposta, dizendo que o que fala é, em sua solidão, em sua vibração frágil, em seu nada, a própria palavra” (FOUCAULT, 1995, p. 322). Sobre essa tensa dialética, que reside entre a delicadeza e a força da palavra, que a um só tempo encontra no silêncio e na explosão da fala a sua manifestação genuína, a poética de Orides Fontela parece exprimir com a potência própria que habita na poesia essa relação, expressa em “Fala”, poema de seu primeiro livro, *Transposição*:

FALA

Tudo
será difícil de dizer:
a palavra real
nunca é suave.

Tudo será duro:
luz impiedosa
excessiva vivência
consciência demais do ser.

Tudo será
capaz de ferir. Será
agressivamente real.
Tão real que nos despedaça.

Não há piedade nos signos
e nem o amor: o ser
é excessivamente lúcido
e a palavra é densa e nos fere.

(Toda palavra é crueldade.)⁹

Talvez fosse possível dizer que há nesse poema algo que ocorre em diversos outros poemas de Orides: a repetição de certas palavras no início de cada estrofe a cumprir a função de refrão, como que desencadeando o mote. Aqui o “tudo” que, com a sua simplicidade, arrasta consigo a força da totalidade que parece ser a tônica ou a tentativa de o poema flagrar, em conjunto com a força do real que nos dilacera. Mas nada disso é capaz de ser dito.

⁹ FONTELA, 1988, p. 31.

O que talvez possamos dizer aqui nesse poema é a conclusão a que chega Orides e que, em certo sentido, sintetiza seu fazer poético e sua relação com a palavra quando diz que “a palavra é densa e nos fere”. A tarefa é enfrentar o vocábulo, praticamente sem esperança e com a certeza de sair ferido, nas coxas, do embate. Imaginamos Orides lendo Drummond de “O lutador” e pensamos que talvez Alcides Villaça – em ensaio intitulado “Símbolo e acontecimento na poesia de Orides” (1992, p. 198-214) – esteja correto ao comparar a poeta a Sísifo. Villaça diz que

Se ainda fosse preciso (talvez para evitar equívocos bem maiores) ligar a persona poética de Orides a alguma figura mais identificadora, lembraria, pela constância e pela intensidade de seu trabalho poético, bem como por aquele parco sentido que a poeta lhe dá no interior de seus critérios essencialistas, a figura de Sísifo interpretada por Camus: “*La clairvoyance qui devait faire son tourment consomme du même coup sa victoire.*”

No projeto poético de Orides Fontela está configurada uma preocupação clara com o ser, a forma e a palavra. São esses os elementos que constituem o cerne de suas preocupações poéticas. Apesar de os leitores que travem contato com sua obra salientem a dimensão do “nada” em sua poética, é a própria autora, porém, que revela não ter sido esse seu ponto de interesse. O silêncio, ou o nada, diz ela, “só entra devido ao impasse inevitável”¹⁰. O que nos instiga é que o conjunto da obra orideana mantém essa inquietante harmonia, com variações sobre esse tema, quase que com inspiração mozartiana, o infinito partindo de um mesmo tema.

O olhar sobre a matéria poética escolhido por Orides Fontela, nossa abordagem e as evidências literárias que encontramos pelo caminho de nossa investigação, nos provocam a uma leitura que erige de seus poemas quase que um corpo vivo da poesia. Se não foi por acaso que escolhemos o poema “Fala” como início e mote, a nos induzir e seduzir pelos caminhos fontelinos, também não é por acaso que o poema “Mãos”¹¹ nos ocorre:

Mãos

Com as mãos nuas
lavar o campo:

as mãos se ferindo
nos seres, arestas

¹⁰ MASSI, 1991, p. 256-261.

¹¹ FONTELA, 1988, p. 21.

da subjacente unidade

as mãos desenterrando
luzesfragmentos
do anterior espelho

Com as mãos nuas
lavar o campo:

desnudar a estrela essencial
sem ter piedade do sangue.

A intenção poética de Orides Fontela nesse poema se encontra apoiada na tentativa de tocar o inefável que é a linguagem. Nesse sentido, a pureza das “mãos nuas” se revela como condição essencial para o “lavar o campo” e penetrá-lo. Esse gesto se mostra de extrema dificuldade, pois o signo da ferida se mostra outra vez (“as mãos se ferindo nos seres”), como no poema “Fala”. Nele como em “Mãos” o trabalho com a linguagem, com a matéria poética, se constitui em batalha para desenterrar “luzesfragmentos”. Alcançar a “estrela essencial”.

II

Debruçado sobre a dor, húmida cinza, íntima
destruição e permanência
dos nomes e das coisas.

Casimiro de Brito¹²

Se no início do século XVII havia uma frouxidão com os códigos sociais e morais, no século XVIII, por outro lado, experimentou-se certa repressão com relação às condutas. As bases da sociedade burguesa, aliás, foram fundadas aí. Passou-se – como explicita Foucault na sua *História da sexualidade* – para dentro de casa. Arriscamos a dizer que muito da força da introspecção nasceu desse movimento de “coser para dentro”, como mais tarde Clarice vai nos dizer.

Aqui cabe uma observação: pensamos que na poética de Orides Fontela há um movimento parecido com esse de Clarice Lispector, cujo esforço nos parece ser o de desentranhar de dentro de si – e do poema – algo originário, anterior às palavras, a “estrela essencial”. O âmago da linguagem. Em diversos momentos de *Transposição*

¹² BRITO; NEJAR, 2006, p. 14.

Orides engendra enigmas nesse sentido, como que espelhando a complexidade de sua busca e a noção de que é preciso destruir para reconstruir. “Arabesco” (“A geometria em mosaico / cria o texto labirinto / intrincadíssimos caminhos / complexidades nítidas.”), “Meada” (“Uma trança desfaz-se: as mãos buscam o fundo / da rede inesgotável / anulando a trama / e a forma.”) e “Ludismo” (“Quebrar o brinquedo / é mais divertido. // [...] Os cacos são outros reais / antes ocultos pela forma // [...] Mundos frágeis adquiridos / no despedaçamento de um só. / E o saber do real múltiplo / e o sabor dos reais possíveis / e o livre jogo instituído / contra a limitação das coisas / contra a forma anterior do espelho.”) são exemplares e nos revelam a cartografia acidentada de suas buscas, os caminhos desde os labirintos, os “intrincadíssimos caminhos” da poesia até a destituição dos mundos, porém com a certeza de se romper, de se transpor, para além da forma.

Mas é preciso relembrarmos o processo. É importante atentarmos que é o mesmo século XVIII, que fizemos menção ainda a pouco – certamente pelas mudanças no seio da sociedade burguesa –, também causou grande impacto devido aos importantes acontecimentos que fundaram novas concepções no que tange à existência, notadamente a Revolução Francesa. Também se constituiu um período marcado pela preocupação com a cultura clássica no qual a arte era pensada como forma de equilibrar as diferenças. Some-se a isso o livro de Lessing – *Laocoonte* – e as ideias ali veiculadas que ganharam força com o seu famoso postulado acerca do pensar sobre si próprio, revelando que qualquer pessoa pode, sozinha e por seu próprio arbítrio, decidir sobre os sentidos de sua existência. Hannah Arendt, sobre o tema, chega a dizer que

o pensar sobre si próprio liberta dos objetos e de sua realidade, cria uma esfera de puras ideias e um mundo que é acessível, sem conhecimento ou experiência, a qualquer ser racional. Liberta do objeto exatamente como o amor romântico liberta o amante da realidade de sua amada.¹³

Ao tecer uma análise sobre aquele momento, Hannah Arendt faz uso da figura emblemática de Rahel Varnhagen. Não é o nosso objetivo aqui, mas poderíamos pensar que, talvez, penetrar nesse universo através da escrita e da vida ao mesmo tempo fascinante e banal de Rahel, através da força de suas confissões, nos devolva o desejo inconfessado de encontrar ali e nas elucubrações da filósofa alemã o nexo fundamental entre vida e arte.

¹³ ARENDT, 1994, p. 20.

As cartas e entradas dos diários de Rahel fornecem as fontes primeiras que serviram de base para as pesquisas de Hannah Arendt e para que ela delineasse sua personagem. Através de fragmentos temos expressa a figura de Rahel. Como sabemos, o fragmento potencializa o evento e o que ali se expõe ganha força pela reflexão que podemos engendrar a partir dele. Tal recurso ganha impulso no Romantismo. Uma das coisas que devemos a Walter Benjamin é a de que ele manteve viva a força do impacto causado pela experiência do fragmento.

Benjamin, aliás, foi quem incentivou Hannah Arendt a terminar o livro e sugere-lhe enviar o manuscrito a Gershom Scholem, como a própria confidenciou em carta a Karl Jaspers. Tornaram-se amigos, chegando o autor de “Teses sobre o conceito de história” a confiar a Arendt o manuscrito desse texto, com pedido expresso de que o mesmo fosse entregue a Adorno. Benjamin chega a ler *Rahel* e a obra o agrada, comentando que o livro rompe com a “ideologia da burguesia liberal judaica”. Michael Löwy aponta para o fato de que não é possível saber até que ponto Arendt influenciou Benjamin e vice-versa. Ressalta apenas que a intenção de ambos é a de “escrever a história do ponto de vista dos vencidos”.¹⁴

Pensando novamente em Foucault e o movimento de voltar-se para dentro, impossível não pensar que nesse gesto as minorias foram forçadas ao silêncio. Como fuga, utilizavam a introspecção. Rahel ainda se debateu até descobrir a força disso. O primeiro vislumbre de saída dessa situação se deu quando se conscientizou de suas dores e da importância delas. A possibilidade de servir de exemplo surgiu de forma alentadora na vida de Rahel, mesmo porque essa era uma maneira de experimentar a perenidade e ter uma história própria, algo desvinculado do peso da história que sua religião trazia. Hannah Arendt cita uma frase importante de Rahel que nos dá o tom de suas ideias. A frase diz que quem “acredita num ser fixo, persistente e morto, acredita nele apenas porque está morto em si mesmo”. A assertiva coloca em contraposição aquela Rahel dos salões, daquele outro mundo, “leve e vivo”, e constitui o elo necessário para se deixar levar “imediatamente pela verdade”. É preciso dizer que Rahel se acostumou com a mentira e foi a partir desse recurso que ela se legitimou a tal ponto, que a mentira passou a ser verdade. As sucessivas derrotas em seus propósitos fizeram com que as mudanças entre mentira e verdade se amalgamassem de maneira tal que esse jogo apaziguasse o peso do real.

¹⁴ LÖWY, 2012, p. 48.

O desajuste de Rahel para com o mundo encontra em suas angústias o ingrediente necessário para tumultuar ainda mais sua própria psique. Mesmo os diversos sonhos com os amores contrariados e o processo desse sofrimento intenso são abordados de forma extremamente sensível, tanto nas cartas que Hannah Arendt transcreve, quanto na própria leitura que a pensadora faz.

A esta altura é importante lembrarmos que a opção por abordar as ideias de Hannah Arendt sobre Rahel Varnhagen se dá pelo fato de que a filósofa alemã escolheu por biografar alguém cuja trajetória se inscreve no coração de mudanças sociais importantes na Europa, principalmente porque a categoria social de “indivíduo” surge nessa época. A ideia aqui, portanto, é a de ressaltar crises internas e a maneira como essas crises singularizam o ser humano. Nessa toada, Orides Fontela parece sintetizar, com poesia, as suas próprias angústias e as de Rahel diante da existência, do conhecimento, do saber. Pensamos no poema¹⁵

CORUJA

Vôo onde ninguém mais – vivo em luz
mínima
ouço o mínimo arfar – farejo o
sangue

e capturo
a presa
em pleno escuro

A nossa percepção de mundo ampliou-se com as descobertas ocorridas no século XX. Os postulados erguidos por Freud do abismo espantosamente rico de mitos e arquétipos legou para a humanidade uma riqueza que ainda gera e gerará profundas discussões. Sem dúvida que a descoberta do inconsciente renovou o olhar diante do universo da existência. O conjunto de saberes precisou revigorar-se para dar conta das percepções que nasceram com tal descoberta. Causa-nos certa aflição, diante desse quadro, a pressa com que querem matar Freud. Sintomático, aliás, o desejo de matar o pai.

A interpretação dos sonhos é sem dúvida um dos capítulos que mais comovem. O material simbólico que os sonhos fornecem nos ajuda a inferir uma porção reveladora do indivíduo e da maneira com a qual o superego manipula o real. Nesse sentido, saber como um indivíduo do início do século XVIII sonhou e interpretou esse sonho,

¹⁵ FONTELA, 1988, p. 193.

lançando mão de um arcabouço simbólico que dá conta plenamente dos eventos que o mobilizavam, é de instigar e de impressionar. Uma leitura freudiana *avant la lettre*. A dualidade que encerra os eventos narrados nos sonhos se constitui em elemento chave para compreender o momento de mudanças de Rahel.

A dualidade do dia e da noite, a duplicidade saudável da vida no específico e no geral, torna-se ambiguidade quando a noite se transforma numa noite específica, quando os sonhos insistem, numa monótona repetição, em certos conteúdos, obscurecendo o dia com imagens de sombras excessivamente distintas, perturbando suas ocupações e sempre revertendo-se novamente às coisas passadas, sem a claridade da memória.¹⁶

A pergunta que Arendt coloca é a de que, afinal, o que o sonho deveria esclarecer além do que o dia propriamente já esclarece? Lembramo-nos de Ernst Bloch e de suas considerações sobre o sonho, no longitudinal *Princípio esperança* (2005). Ele nos lembra – fazendo uma distinção importante sobre o sonho noturno de Freud – que se os sonhos noturnos trazem um sentido de dramaticidade profundo, pela impossibilidade de mudá-los, que atentemos para a força do sonho diurno, pois é durante o dia que dispomos das ferramentas necessárias para alterar o curso do destino.

No entanto, faltava a Rahel o salto com que pudesse soltar-se dos grilhões suas angústias. Legar ao acaso a responsabilidade sobre os rumos de sua vida revelava um desajuste entre a compreensão do mundo e de sua própria capacidade de interferir nele. Faltava, justamente, pensar sobre si própria de maneira profunda. Diz Hannah Arendt que “nenhum conhecimento poderia intimidar Rahel, o que ela amava nele era o acaso”.¹⁷

A questão do acaso é interessante. O campo semântico que esse vocábulo abarca é de grande extensão e traz consigo crenças e certezas as mais diversas. Nesse sentido, não podemos deixar de lembrar que o acaso não apenas serviu de alimento a vanguardas modernistas, mas também – imaginemos – um dos elementos centrais na criação artística: “um lance de dados jamais abolirá o acaso”.

Na tentativa de “domar” o acaso, Rahel engendrou mentiras. A verdade do mundo parecia ir de encontro às verdades de Rahel. Para a jovem, só restava a mentira, única saída possível para enfrentar o mundo, pois a “realidade crua e maldosa” lhe devolvia a existência precária da qual ela queria fugir. A mentira, portanto, ofereceu os ingredientes necessários para que Rahel se estabelecesse no mundo e tivesse coragem de

¹⁶ ARENDT, 1994, p. 114.

¹⁷ *Ibidem*, p. 45.

enfrentá-lo. As suas correspondências tiveram uma importância fundamental nesse processo. Nelas residiu a esperança de que as coisas poderiam ser diferentes do que eram. Ali Rahel contestou os fatos e teceu conjecturas sobre uma realidade possível. Ali, pensou, vislumbrou o mundo e uma saída possível. Vale a pena citar Hannah Arendt (1994, p. 24):

A esperança incita a espiar o mundo por uma pequena fresta, minuscilamente pequena, que as circunstâncias podem não ter notado, por uma fresta – mesmo tão estreita – que ainda assim ajudaria a organizar, proporcionar um centro para um mundo indefinido – porque o ansiado, o esperado, poderia em última instância emergir através dela como felicidade definida.

Apesar do traço prazeroso que reside nos gestos expressos nas missivas, não podemos nos esquecer de que a felicidade, tal como Freud abordou em *O mal-estar da civilização* (2010, p. 31), “no sentido mais estrito, vem da satisfação repentina de necessidades altamente represadas, e por sua natureza é possível apenas como fenômeno episódico”. Quanto à infelicidade, por outro lado, Freud comenta que a ameaça surge a partir de três perspectivas: do próprio corpo; do mundo externo; e as relações com os outros seres humanos. Parece-nos que os dois tipos de sofrimento que acometem a Rahel são os dois últimos – o sofrer causado pelo mundo externo e das relações com outras pessoas – e que, talvez, a saída que se anuncie possível para se salvaguardar do desprazer fosse, como relata Freud, procurar “por algum tipo de distanciamento”, de isolamento. Rahel confessa:

À minha ‘mesa de chá’... sento-me apenas eu com dicionários; não faço mais nenhum chá... então está tudo diferente! Nunca estive tão sozinha. Absolutamente. Nunca tão completa e positivamente entediada... no inverno, e também ainda no verão, conheci alguns franceses... todos se foram. Meus amigos alemães, já há tanto tempo; tantos mortos, tantos dispersos!¹⁸

Talvez a tentativa de romper com esse movimento, procurando delinear a angústia existente entre o conhecimento de mundo e de si própria tenha feito com que Rahel entregasse toda a sua correspondência a Varnhagen. Era preciso alguém, algum ponto de apoio. É como se esse gesto a abonasse de se relacionar. Já não precisava fazer um movimento de encontro.

¹⁸ ARENDT, 1994, p. 124.

Varnhagen, por outro lado, “era confortado pelo alento da vida alheia” (ARENDDT, 1994, p. 126). As cartas de Rahel tornaram-se “o panorama de sua vida”, além de uma grande oportunidade, pois “voluntariamente colocou algo inteiro em suas mãos” (Ibidem, p. 125). O equívoco fundamental, relata Hannah Arendt, foi o de ter se alimentado, com uma enorme curiosidade, da vida de outrem, tornando a sua própria uma anedota. “A vida de Rahel tornou-se para Varnhagen a emanção de sua pessoa” (Ibidem, p. 124).

Apesar de Rahel ter lhe dado liberdade, ele reagiu com compreensão, o que a chocou. A liberdade aqui se constitui como ilusória. As imagens do *Zaratustra*, de Nietzsche, sobre a liberdade imediatamente nos ocorrem. Pensamos nas “três metamorfoses” e em especial a figura do camelo, que tudo aceita, servilmente. Melhor dito nas palavras de Miguel Angel Barrenechea (2008, p. 32): “Este ‘homem-camelo’ não tem uma vontade forte, só respeita o dever, desconhecendo o que seja escolher por si mesmo”. Sobre o camelo nietzscheano, Deleuze ainda vai reiterar o aspecto conservador e passivo do camelo que “carrega” o peso dos valores estabelecidos.

O que de fato impressionou Rahel foi a compreensão de Varnhagen frente às palavras duras com as quais tentou lhe dar a liberdade. Pareceu que ele encontrou um equilíbrio entre as condições oferecidas por Rahel e as condições que ele verdadeiramente demonstrava. Paradoxalmente, a razão o livrava das condições mais abjetas de servidão, mantendo-o sob certa autonomia. Segundo Hannah Arendt (1994, p. 129), “a compreensão é a razão que leva em conta os outros e não obstante retém sua autonomia como humanidade” e, mais adiante, diz que

A razão de Varnhagen transformou as verdades de Rahel em compreensões. Por se guiar por ela, permitir-se ser moldado por elas, ele a fez humana. A vida de Rahel tornou-se mais humana porque tinha agora um efeito pedagógico sobre outro ser humano, porque pela primeira vez o outro e a sua estranheza não constituíam para ela um destino, algo inevitável, com o qual não se pode falar, do qual apenas se aprende algo – algo diferente do que se é (Ibidem, p. 130).

Rahel educou Varnhagen para si. Utilizou a destreza com que Varnhagen fazia uso do conhecimento sobre sua própria existência. Ela chega a dizer em carta que se trata da “pessoa mais capaz de adquirir cultura, se é que não devo dizer a pessoa mais culta” (Ibidem, p. 131). Talvez possamos inferir que essa afirmativa traga em seu bojo a noção etimológica de cultura, como Bosi explicitou em sua *Dialética da colonização*

(2001). O autor de *História concisa da literatura brasileira* nos alerta para o fato de que *cultura*, *culto* e *colonização* estão intimamente ligadas, pois derivam do mesmo verbo latino *colo*. A ação expressa por esse verbo – continua ele – indica algo de incompleto e transitivo. “É o movimento que passa, ou passava, de um agente para um objeto” (Ibidem, p. 11), diz Bosi, e que – conforme ele demonstra –, fazemos um deslocamento temporal direto para o passado, chegando a *cultus*, cujo sentido remete ao campo que já fora lavrado. Talvez possamos deduzir daí que Varnhagen tenha sido para Rahel o repositório de suas angústias, aquele que iria levá-la à nobreza. Achava, contudo, que assim ele poderia ser feliz. Considerava que a felicidade dele seria como que uma compensação pela infelicidade dela. A melancolia era tamanha que chegou a considerar a hipótese de suicídio.

As coisas mudaram de perspectiva quando, após lutar nas Guerras de Libertação, obteve, através da proximidade com indivíduos convenientes, posições que deram a Varnhagen algum lugar que poderia enobrecê-lo. Embora essa fosse sua real aspiração, o fato é que chegou aos quarenta anos e nenhum de seus objetivos de juventude fora alcançado: desejou assimilar-se, e não havia conseguido; pretendeu casar-se, e não o fez; desejou tornar-se rica, mas ocorreu o contrário, empobreceu ainda mais. Seu “ainda inabalado conceito iluminista do progresso lento mas certo, que levaria a uma reforma e remodelação da sociedade” (ARENDR, 1994, p. 148) a mantinha atenta com vistas a entrar para a sociedade onde o progresso se manifestava, onde se marcava “toda a eficácia história”. Para isso, mudou a estratégia. Se antes a pretensão era de ser “puxada” por alguém já pertencente à alta sociedade, tentava deixar-se carregar por alguém que ainda estava embaixo.

Como judia, Rahel sempre estivera de fora. “Havia sido uma pária e descobrira por fim, muito a contragosto e infelizmente, que o ingresso para a sociedade era possível apenas ao preço de mentir” (Ibidem, p. 172). Descobriu que “para o *parvenu* – mas apenas para ele – era necessário sacrificar todo o impulso natural, esconder toda a verdade, malbaratar todo o amor, não apenas para suprimir toda a paixão, mas, ainda pior, para convertê-la num meio de ascensão social” (Ibidem, p. 172).

Constatamos que Rahel “nunca se livrou de suas ‘faltas’”. Elas evitavam que se tornasse *parvenu*, que se sentisse feliz como *parvenu*” (Ibidem, p. 177). O casamento com Varnhagen que, inicialmente, surgiu como possibilidade de ascensão, na maturidade se estabeleceu como lugar onde ela encontrava “ajuda, amor e cuidados” (Ibidem, p 177).

Finalmente, pensamos que a aproximação entre as duas autoras – que acabam sendo três – afirma-se justamente porque tentamos fazer com que brotassem de suas perspectivas a magia por trás do pensamento e da linguagem. O amálgama desses pontos de vista corresponde e evoca experiências de mundo que se afirmam sempre pela escrita – que aqui é profundamente o pensar. Conjuguar linguagem e pensamento nessa temperatura significa, em grande medida, tocar o conhecimento. E este, sabemos de alguma forma, que, se não traz felicidade, liberta.

Referências bibliográficas

ARENDDT, Hannah. *Rahel Varnhagen: judia alemã na época do romantismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

BARRENECHEA, Miguel Angel. *Nietzsche e a liberdade*. 2ª ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.

BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. vol. 1. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ/Contraponto, 2005.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BRITO, Casimiro de.; NEJAR, Carlos (Org.). *Música do mundo: antologia poética*. São Paulo: Escrituras Editora, 2006.

DRAGOMIR, Alexandru. *Banalités métaphysiques*. Paris: Vrin, 2008.

FONTELA, Orides. *Trevo (1969-1988)*. Col. Claro Enigma. São Paulo: Duas Cidades, 1988.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. 6 ed. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1995.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias e outros textos (1930-1936)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HEIDEGGER, Martin. “A linguagem”. In: _____. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2004.

LÖWY, Michel. *Judeus heterodoxos: messianismo, romantismo, utopia*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

MASSI, Augusto (Org.). “Nas trilhas do trevo”. In: _____. *Artes e ofícios da poesia*. Porto Alegre: Artes e ofícios, 1991.

PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

VILLAÇA, Alcides. “Símbolo e acontecimento na poesia de Orídes”. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 34, 1992.